Religião, cultura e poder na obra de Gilberto Freyre[*]

GERALDO ANTONIO SOARES
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

RESUMO

Na obra de Gilberto Freyre, e em particular em *Casa-grande e senzala*, percebemos claramente a importância das relações entre religião e cultura na formação da sociedade brasileira. No Brasil se formou uma religiosidade peculiar, muito distante da ortodoxia puritana dos colonizadores da América do Norte e mesmo do catolicismo espanhol no restante da América. Por pressão social ou por contágio, rapidamente se impregnou o escravo da religião católica dominante. Mas os negros tiveram também a oportunidade de conservar formas e acessórios da cultura e do misticismo africano. Para Freyre, foi um cristianismo doméstico, lírico e festivo que criou, no Brasil, as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas entre a família, a sociedade e a cultura. São estas interligações entre religião, cultura e poder que exploramos neste artigo.
Palavras-chave: Religião; Cultura; Gilberto Freyre.

ABSTRACT

In the work of Gilberto Freyre, mainly in his book *Casa-grande e senzala*, one clearly perceives the importance of the relations

between religion and culture in the formative period of the Brazilian society. In Brazil a peculiar kind of religiosity developed, far away from the orthodox Puritanism of the American pioneers or the Spanish Catholicism that dominated the remaining of the Americas. Either by social pressure or by contagion, the Brazilian slaves were quickly impregnated with the dominant Catholicism. But the black men had also the chance to conserve the forms and accessories of their African culture and mysticism. According to Freyre, it was a domestic, lyric and festive Christianity that ended up creating, in Brazil, the first spiritual, moral, and aesthetic links among the family, the society and the culture. These precise interconnections among religion, culture and power in the Brazilian slave society are the main focus of the present paper.
Keywords: Religion; Culture; Gilberto Freyre.

A religião na formação do Brasil

No início de *Casa-grande e senzala* (1933), Gilberto Freyre nos dá as características da sociedade que se formou Brasil. Uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio, e mais tarde de negro, na composição e na qual o braço e a espada do particular seriam mais importantes que a ação oficial. Afirma ainda que esta sociedade que se desenvolveria no Brasil seria marcada menos pela consciência de raça e mais pelo que chama de exclusivismo religioso desdobrado em sistema de profilaxia social e política, descrevendo a seguir mais precisamente esta sociedade: "senhores de engenho com altar e capelão dentro de casa e índios de arco e flecha ou negros armados de arcabuzes às suas ordens; donos de terras e de escravos que dos senados de Câmara falaram sempre grosso aos representantes d'el-Rei e pela voz liberal dos filhos padres ou doutores clamaram contra toda espécie de abusos da metrópole e da própria Madre Igreja" (Freyre, 1987: 4).

Segundo Freyre, o Brasil formou-se despreocupado com a unidade ou pureza de raça, mas fazia-se questão da religião daqueles que chegavam. Considera-se que o perigo não estava no estrangeiro em si, e sim no herege: "soubesse rezar o padre-nosso e a ave-maria, dizer Creio-em-Deus-Padre, fazer o pelo-sinal-da-Santa-Cruz – e o estranho era bem-vindo no Brasil colonial. O

frade ia a bordo indagar da ortodoxia como hoje se indaga da saúde e da sua raça" (Freyre, 1987: 29). Havia uma estreita relação entre religião e política que vinha de Portugal, já que:

> Temia-se no adventício acatólico o inimigo político capaz de quebrar ou de enfraquecer aquela solidariedade que em Portugal se desenvolvera junto com a religião católica. Essa solidariedade manteve-se entre nós esplendidamente através de toda a nossa formação colonial, reunindo-nos contra os calvinistas franceses, contra os reformados holandeses, contra os protestantes ingleses. Daí ser tão difícil, na verdade, separar o brasileiro do Católico: o Catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade (Freyre, 1987:29-30).

Comentando sobre a obra teatral de Ariano Suassuna e em especial *A farsa da boa preguiça*, Freyre chama a atenção para o que o moderno cristianismo brasileiro recebeu do cristianismo da Europa medieval, sem, no entanto, se transformar em arcaísmo. Esta herança medieval teria contribuído para tornar o cristianismo polivalente, válido para outros tempos e espaços. Conclui Freyre que, "do ponto de vista sociológico, não se pode falar de civilização brasileira a parte de civilização cristã" (Freyre, 1987b:52).

A afirmação de um cristianismo pouco ortodoxo no Brasil foi possível pela impossibilidade da Igreja, enquanto instituição centralizada em Roma, acompanhar o que acontecia em tão distantes paragens e por ser o cristianismo português talvez o mais flexível da Europa. Mas também porque a própria Igreja Católica se modifica em terras brasileiras, se transforma em uma igreja mais modesta em suas ações e pretensões. Que igreja era esta, nos mostra Freyre quando trata de sua ação sobre os africanos recém-chegados:

> Na ordem de sua influência, as forças que dentro do sistema escravocrata atuaram no Brasil sobre o africano recém-chegado foram: a igreja (menos a igreja com I grande, que a outra, com i pequeno, dependência do engenho ou da fazenda patriarcal): a senzala; a casa-grande propriamente dita – isto é, considerada como parte, e não centro dominador do sistema de colonização e formação patriarcal do Brasil (Freyre, 1987:357).

A Igreja, a com "I" grande de que nos fala Freyre, não tinha como acompanhar de perto seus fiéis e as razões precisas para isto são:

> o colono, ao transferir-se da Metrópole para a América lusitana, perdia muito da regularidade e freqüência da tradicional vida religiosa comunitária: no Reino o número de templos, pastores e festividades sacras era muito maior que na Colônia. Aqui, muitos e muitos dos moradores passavam anos sem ver um sacerdote, sem participar de rituais nos templos ou freqüentar os sacramentos. Tal carência estrutural levou de um lado à maior indiferença e apatia de nossos antepassados ante as práticas religiosas comunitárias, do outro, ao incremento da vida religiosa privada, que, na falta de controle dos párocos, abria maior espaço para desvios e heterodoxias (Mott, 1997:163).

Para Freyre a religião católica foi, portanto, um elemento essencial de nossa formação. Uma religião mais tolerante, menos ortodoxa, e mais maleável às influências dos cultos de origem africana e indígena. Apesar de se exigir daqueles que chegavam certa profissão de fé no catolicismo, não se ia muito além disso. O que se formou no Brasil foi um catolicismo hegemônico, mas que quase nada tinha de pureza de dogma, um catolicismo brasileiro e não propriamente apostólico romano.

O cristianismo lírico brasileiro

Esta religiosidade mais solta, mais flexível e mais de acordo com a vivência cotidiana de seus adeptos, é muito bem descrita por Gilberto Freyre quando trata das vantagens dos portugueses do século XV enquanto colonizadores:

> [...] Nem era entre eles a religião o mesmo duro e rígido sistema que entre os povos do Norte reformado e da própria Castela dramaticamente Católica, mas uma liturgia antes social que religiosa, um doce cristianismo lírico, com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs: os santos e os anjos só faltando tornar-se carne e descer dos altares nos dias de festa para se divertirem com o povo; os bois entrando pelas igrejas para [serem] benzidos pelos padres; as mães ninando os filhinhos com as mesmas cantigas de louvar o Menino-Deus; as mulheres estéreis indo esfregar-se, de saia levantada, nas pernas de São Gonçalo do Amarante; os maridos cismados de infidelidade conjugal indo interrogar os "rochedos dos cornudos" e as moças casadouras os "rochedos do casamento"; Nossa Senhora do Ó adorada na imagem de uma mulher prenhe (Freyre, 1987: 21-22).

Como nota Roger Bastide, o catolicismo que os portugueses trazem para o Brasil é o da Contra-Reforma que, em oposição ao protestantismo, desperta o velho culto dos santos e, por isso mesmo, ressuscita em parte as superstições da Idade Média. Mas, enquanto "na Europa, o culto dos santos é controlado, fiscalizado, parte de um todo dogmático e litúrgico que o ultrapassa, aqui a família, isolada de Roma mais ainda que de Lisboa, vai incorporar esse culto" (Bastide, 1985: 60).

Transfere-se de Portugal para a colônia brasileira a devoção a santos que, acreditava-se, teriam o poder de aproximar os sexos, de fecundar as mulheres e de proteger a maternidade: Santo Antônio, São João, São Gonçalo do Amarante, São Pedro, o Menino Deus, Nossa Senhora do Ó, da Boa Hora, da Conceição, do Bom Sucesso, do Bom Parto. Em relação à devoção a estes santos, o que se verifica é uma espécie de apropriação dos mesmos pelos devotos, ou seja, ao invés do fiel se submeter ao santo, o que se dá é o inverso. É o que se dá com Santo Antônio, um dos santos, segundo Freyre, mais associado às práticas de feitiçaria afrodisíaca no Brasil. Santo Antônio é o santo das afeições perdidas, dos noivos, maridos ou amantes desaparecidos, dos amores frios ou mortos. Apropria-se de Santo Antônio quando sua imagem é pendurada de cabeça para baixo dentro da cacimba ou do poço para que atenda às promessas o mais breve possível, sendo que os mais apressados chegam a colocá-la dentro de urinóis velhos (Freyre, 1987: 247).

Sobre esta apropriação dos santos pelos fiéis e a grande intimidade que esses mesmos fiéis tinham com os santos de sua devoção, nos diz Luiz Mott:

> 'Santo é o que se adula...', diz um ditado antigo repetido na Bahia de Todos os Santos. De fato, na religiosidade popular do Brasil de antanho, a intimidade dos devotos vis-à-vis certos santos e oragos percorria um continuum de amor e ódio, que incluía louvores, adulação, rituais propiciatórios, intimidação e até mesmo agressão física explícita (Mott, 1997: 184).

Como observa Ricardo B. Araújo, "o que vamos encontrar em *Casa-grande e senzala* é uma prática fundamentalmente *mágica* do catolicismo, em que todos os anjos, santos e o próprio Cristo eram mobilizados em prol dos mais mundanos e contraditórios interesses dos habitantes da casa-grande" (Araújo, 1994: 84).

Assinala Freyre que esses santos protetores do amor e da fecundidade naturalmente se transformam em santos protetores da agricultura. Tanto no Brasil, como em Portugal, o povo do interior quando quer chuva, costuma mergulhar Santo Antônio dentro d'água; "em certas regiões do Norte quando há

incêndio nos canaviais coloca-se a imagem do santo numa das janelas da casa-grande até abrandar o fogo"; em caso de cheia ou inundação é também a Santo Antônio que se recorre para que as águas não alaguem a lavoura. Já São João é por excelência o santo protetor da lavoura e sua festa é a festa agrícola maior: "a festa do milho, cujos produtos culinários – a canjica, a pamonha, o bolo – enchem as mesas patriarcais para as vastas comezainas da meia-noite" (Freyre, 1987: 248).

Para Gilberto Freyre, a culinária teve e tem um papel fundamental na cultura brasileira, importância esta que não foi reconhecida de imediato quando publicou *Casa-grande e senzala*. Para muitos à época, este era um assunto menor que não merecia destaque. Diz-nos ele que a culinária portuguesa, "da mesma forma que o hagiológico, recorda nos velhos nomes de quitutes e gulodices, nas formas e ornamentos meio fálicos de bolos e doces, na condimentação picante, como que afrodisíaca dos guisados, cozidos e molhos, a vibração erótica, a tensão procriadora que Portugal precisou manter na sua época de imperialismo colonizador" (Freyre, 1987: 250). Estes estímulos ao amor e à fecundidade teriam se transferido para a culinária do Brasil colonial. O que podemos observar com o, porque não dizer, delicioso exemplo, que nos dá Gilberto Freyre dos bolos e doces de freiras:

> Mesmo nos nomes de doces e bolos de convento, fabricados por mãos seráficas, de freiras, sente-se às vezes a intenção afrodisíaca, o toque fescenino a confundir-se com o místico: suspiros-de-freira, toucinho-do-céu, barriga-de-freira, manjar-do-céu, papos-de-anjo. Eram os bolos e doces porque suspiravam os freiráticos à portaria dos conventos. Não podendo entregar-se em carne e osso a todos os seus adoradores, muitas freiras davam-se a eles nos bolos e caramelos. Estes adquiriam uma espécie de simbolismo sexual (Freyre, 1987: 250).

Religião e festa frequentemente estiveram associados no Brasil. Em 1726, Dom Frei José Fialho, Bispo de Olinda, recomendava em uma de suas pastorais aos seus padres que "não consintão que se fação comedias, colloquios, representações nem bailes dentro de alguma Egreja, capella ou seus adros" (Freyre, 1987: 247). Ao que parece Dom Frei José Fialho não foi atendido em suas recomendações porque, no início do século XIX, ainda se dançava na igreja de São Gonçalo de Olinda e só em 1817 os cônegos proibiram tais danças. Na Bahia, dançava-se no dia de São Gonçalo não só no convento do Desterro, como na ermida de Nazaré, na igreja de São Domingos, na do Amparo e em várias outras (Freyre, 1987: 248).

Segundo Gilberto Freyre, no Brasil havia uma grande tolerância em relação ao comportamento dos membros do clero. Devido ao problema de falta de gente para a colonização, se atenuaram os escrúpulos contra irregularidades de moral ou conduta sexual dos membros da Igreja sendo que, "talvez em nenhum país católico tenham até hoje os filhos ilegítimos, particularmente os de padre, recebido tratamento tão doce; ou crescido em circunstâncias tão favoráveis" (Freyre, 1987: 443). Acrescenta ainda que no século XVI, com exceção dos jesuítas, padres e frades de ordens mais relassas se amancebaram em grande número com índias e negras. Este comportamento pouco ortodoxo do clero teria continuado até o século XIX: "através dos séculos XVII e XVIII e grande parte do XIX continuou o livre arregaçar de batinas para o desempenho de funções quase patriarcais, quando não para excessos de libertinagem com negras e mulatas" (Freyre, 1987: 443).

Embora ressalvando que deve haver exagero no relatório do Padre Bento José Cepeda sobre os jesuítas, Gilberto Freyre nos diz que Luís Edmundo retirou deste relatório a informação de que um jesuíta, em solenidade do Carmo, teria pedido ao povo 'uma Ave Maria para a mulher do bispo que está em trabalho do parto" (Freyre, 1987: 444).

Esta relação um tanto quanto flexível e tolerante dos fiéis para com o comportamento dos padres tem a ver com as características da religiosidade que vimos descrevendo, uma religiosidade de muita devoção, mas de pouca teologia. Isto levava o crente a separar a vida dos religiosos em dois momentos ou situações distintas, quais sejam os padres na Igreja e no meio do povo. A este respeito observa João F. Hauck que "parecia grande a influência dos padres e frades na alma do povo, profundamente religioso; mas em conseqüência do comportamento dessacralizado da maioria do clero, o povo fazia diferença entre o padre na Igreja, em sua função sagrada, e na vida profana, vivendo como todo mundo" (Hauck, 1980: 86).

A respeito da concepção religiosa contida em *Casa-grande e senzala*, Ricardo B. Araújo tem razão ao afirmar que esta é marcada pela vitalidade e pelo sexo, pela inclinação bélica e quase orgiástica. Sendo tal concepção ainda híbrida e descontrolada, "promovendo assim um culto de um Cristo até certo ponto peculiar, um Cristo mais ou menos *dionisíaco*" (Araújo, 1994: 82).

Em *Sobrados e mucambos*, Freyre reafirma o caráter festivo da religião no Brasil ao dizer que "era o que dava brilho ou ruído de festa às ruas das antigas cidades do Brasil colonial: a religião. A religião dos pretos com suas danças; a dos brancos com suas procissões e suas semanas santas" (Freyre, 2000: 73).

Os jesuítas e os franciscanos

Gilberto Freyre é um crítico incisivo da atuação dos jesuítas na colônia, a quem acusa de pretender implantar no Brasil uma colonização teocrática, marcada pelo clericalismo. Na medida em que atribuía grande importância à miscigenação racial e cultural ocorrida no Brasil, miscigenação esta que evidentemente pressupõe o contato entre as pessoas, sua crítica se centra na intenção que, acreditava ele, tiveram os jesuítas de isolar os indígenas em missões dedicadas à catequização:

> Em oposição aos interesses da sociedade colonial, queriam os padres fundar no Brasil uma santa república de 'índios domesticados para Jesus' como os do Paraguai; seráficos caboclos que só obedecessem aos ministros do Senhor e só trabalhassem nas sua hortas e roçados. Nenhuma individualidade nem autonomia pessoal ou de família. Fora o cacique, todos vestidos de camisola de menino dormir como num orfanato ou num internato. O trajo dos homens igualzinho ao das mulheres e das crianças (Freyre, 1987:23).

Acompanhados pelos padres, entravam as crianças indígenas pelas aldeias chamando a atenção de todos. Essas procissões de culumins cristianizados estão também ligadas à religiosidade festiva que se constituiu no Brasil:

> eram as futuras festas de igreja, tão brasileiras, com incenso, folha de canela, flores, cantos sacros, banda de música, foguete, repique de sinos, vivas a Jesus Cristo, esboçando-se nessas procissões de culumins. Era o Cristianismo, que já nos vinha de Portugal cheio de sobrevivências pagãs, aqui se enriquecendo de notas berrantes e sensuais para seduzir o índio. (Freyre, 1987: 151)

Segundo Freyre, a colonização, a partir da influência dos jesuítas, tomou rumos puritanos, ainda que rumos menos ortodoxos que os seguidos pelos ingleses na América do Norte. Apesar disso, se sufocou muito da espontaneidade nativa como os cantos indígenas, "de um agreste sabor" que foram substituídos por cantos compostos pelos padres, "cantos secos e mecânicos", cantos devotos que falavam apenas em Nossa Senhora e nos santos. Procuraram acabar com as danças e os festivais "mais impregnados dos instintos, dos interesses e da energia animal dos indígenas". Conclui que os jesuítas

> procuraram destruir, ou pelo menos castrar, tudo que fosse expressão viril de cultura artística ou religiosa em desacordo com a moral católica e com as convenções européias. Separaram a arte da vida. Lançaram os fundamentos no Brasil para uma arte, não de expressão, de alongamento da vida e da experiência física e psíquica do indivíduo e do grupo social; mas de composição, de exercício, de caligrafia (Freyre, 1987:109).

São Francisco teria dito que dois grandes males afligiam o mundo cristão de seu tempo: a arrogância dos ricos e a arrogância dos eruditos (Freyre, 1987: 144). Ao contrário dos jesuítas com sua afeição pelas letras, os franciscanos tinham pendor para os trabalhos manuais e um maior amor pela natureza, sendo mais respeitadores da relação que os índios estabeleciam com o mundo natural em que viviam. Essas características dos franciscanos os tornavam missionários muito mais apropriados para o Brasil colonial. São estas idéias que levam Freyre a endossar a tese de que

> o missionário ideal para um povo comunista nas tendências e rebelde ao ensino intelectual como o indígena da América teria sido o franciscano. Pelo menos o franciscano em teoria; inimigo do intelectualismo; inimigo do mercantilismo; lírico na sua simplicidade; amigo das artes manuais e das pequenas indústrias; e quase animista e totemista na sua relação com a Natureza, com a vida animal e vegetal (Freyre, 1987: 144).

Em seu elogio da presença franciscana no Brasil desde o início da colonização portuguesa, colonização por parte de um país marcado por uma organização social mais cristocêntrica que etnocêntrica (Freyre, 1959: 158), assinala Freyre o que de marcante teriam trazido para o Brasil os franciscanos:

> Já se disse de São Francisco que trouxe ao mundo uma luz como a das madrugadas sob a qual as formas e as cores dos homens, dos animais, das coisas começaram a ser vistas como que de novo. Foi essa luz que chegou à terra hoje chamada do Brasil com frei Henrique de Coimbra e aqui e no Oriente e na África se encontrou como outra luz, também nova para os olhos dos europeus: a luz dos trópicos. Sob essas duas novas luzes, desenvolveu-se desde então o que há de mais fraterno no cristianismo que da Europa se comunicou a espaços desconhecidos (Freyre, 1959: 41).

Ricardo B. Araújo tem uma boa explicação para esta preferência de Gilberto Freyre pelos franciscanos. Segundo ele, "a compreensão que Gilberto parece possuir do conjunto do legado cristão já aponta para uma sensibilidade religiosa amplamente permeável ao império das paixões, deixando em segundo plano, entre outras, aquelas vertentes católicas mais racionais que passaram a ser estimuladas após o advento da Contra-Reforma" (Araújo, 1994: 77).

Apesar da ação dos colonos e particularmente dos jesuítas, o Brasil seria dos países americanos onde mais se tem preservado a cultura e os valores nativos, de acordo com Freyre. No Brasil tanto a cultura ameríndia como a africana não se isolaram "em bolões duros, secos e indigestos, inassimiláveis ao sistema social europeu", nem se estratificaram em arcaísmos e curiosidades etnográficas. Essas influências de negros africanos e indígenas "faz-se sentir na presença viva, útil, ativa, e não apenas pitoresca, de elementos com atuação criadora no desenvolvimento nacional". As relações sociais por sua vez foram suavizadas pelo "óleo lúbrico da profunda miscigenação, quer a livre e danada, quer a regular e cristã sob a benção dos padres e pelo incitamento da Igreja e do Estado" (Freyre, 1987: 160).

Pensar que a vida dos índios no Brasil antes da chegada dos portugueses era de inteira liberdade é um erro: "longe ser o livre animal imaginado pelos românticos, o selvagem da América, aqui surpreendido em plena nudez e nomadismo, vivia no meio de sombras de preconceito e de medo; muitos dos quais a nossa cultura mestiça absorveu, depurando-os de sua parte mais grosseira ou indigesta" (Freyre, 1987: 103).

A influência ameríndia em nossa cultura é ampla e passa muitas vezes pelo totemismo, afetando a religiosidade e outras manifestações de cultura como a habitação, a culinária e o vestuário:

> No trajo popular do brasileiro rural e suburbano – a gente pobre moradora de mucambo ou de tejupar – como na dieta, na vida íntima, na arte doméstica, na atitude para com as doenças, os mortos, as crianças recém-nascidas, as plantas, os animais, os minerais, os astros, etc., subsiste muita influência do fetichismo, do totemismo, da astrologia em começos e dos tabus ameríndios. Às vezes influência quase pura; em muitos casos reforçada e noutros contrariada pela africana; quase sempre empalidecida pela sutil influência católica (Freyre, 1987:104).

Na obra de Gilberto Freyre há uma valorização acentuada do contato cul-

tural, um contato que não destrói, mas deforma e de uma maneira positiva. As culturas quando entram em contato são deformadas para então se formarem novamente, surgindo uma cultura nova e original. Com a cultura indígena não podia ser diferente. Ela deixa suas heranças na medida em que "a vida selvagem toda, através de suas diversas fases, se achava impregnada de um animismo, de um totemismo, de uma magia sexual que forçosamente se comunicaram à cultura do invasor: esta só os fez deformar. Não os destruiu" (Freyre, 1987:140).

Se os indígenas influenciaram a cultura e a religiosidade que se formou no Brasil, influências maiores ainda exerceram os negros africanos.

Escravidão, heranças africanas e catolicismo

De acordo com Gilberto Freyre, verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e sentimentos, valores coletivistas, vindos das senzalas, e com tendências para o individualismo e o privativismo, os oriundos das casas-grandes. Já no contato com a ama-de-leite o brasileiro da casa-grande "recebeu nos afagos da mucama a revelação de uma bondade porventura maior que a dos brancos; de uma ternura como não a conhecem igual os europeus; o contágio de um misticismo quente, voluptuoso, de que tem enriquecido a sensibilidade, a imaginação, a religiosidade dos brasileiros" (Freyre, 1987: 355).

Mas foi principalmente o tipo de cristianismo prevalecente no Brasil que permitiu essa confraternização, um cristianismo menos ascético, menos ortodoxo, que não era calvinista nem rigidamente católico, ou seja, justamente o cristianismo que Freyre caracteriza como doce e lírico: "foi esse cristianismo doméstico, lírico e festivo, de santos compadres, de santas comadres dos homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos que criou nos negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e cultura brasileira" (Freyre, 1987: 355).

Segundo Gilberto Freyre, não foi só no batismo dos negros que se resumiu a política de assimilação e contemporização seguida no Brasil pelos senhores de escravos. Tal política, "consistiu principalmente em dar aos negros a oportunidade de conservarem, à sombra dos costumes europeus e dos ritos e doutrinas católicas, formas e acessórios da cultura e da mítica africana" (Freyre, 1987: 355).

Os negros, ao mesmo tempo em que assimilavam o catolicismo, preservavam traços e formas de sua religiosidade de origem. Nos termos de Célia M. Borges,

> os negros no processo de interação com a cultura dos grupos dominantes tenderam a assimilar o cristianismo a partir de suas necessidades, conservando-se fiéis às suas lógicas culturais. O uso de objetos como forma de proteção mágica em diversas situações não era estranho a muitos grupos: entre os umbundus (ou ovimbundos) era prática comum carregar *mandingas*, exibindo-se a cruz ao pescoço, ou mesmo o escapulário e o amuleto, que significavam a inserção de elementos dessas tradições culturais e religiosas no novo eixo colonial dominante (Borges, 2005: 133).

Neste seu estudo sobre os negros que participavam das irmandades de Nossa Senhora do Rosário na região mineradora de Minas Gerais no século XVIII, Célia M. Borges destaca a importância dessas confrarias de negros na ressignificação da religiosidade africana original a partir do contato com o catolicismo de origem européia:

> Os rituais, enquanto pilares de sustentação da vida confrarial, junto com as atividades assistenciais, foram para os africanos pólos de integração na sociedade local, permitindo-lhes administrar suas práticas religiosas e delas haurir mais forças e esperanças. Ela [a população africana na região mineradora] não só conviveu de forma intensa com os símbolos da cultura hegemônica (ou européia), como os interiorizou e reprojetou nos rituais com novos conteúdos: visuais, sonoros, táteis, olfativos e gustativos (Borges, 2005: 138).

Roger Bastide chama a atenção para a importância das confrarias de negros e de mulatos na preservação dos cultos de origem africana. Em confrarias como as de São Benedito e do Rosário dos Negros é que se daria a assimilação e o sincretismo religioso. Observa ainda que em toda parte onde existissem confrarias de negros, a religião africana subsistiu. No Uruguai, na Argentina, no Peru e na Venezuela essas religiões desapareceram quando a Igreja proibiu as confrarias de se reunir em seu exterior depois da missa para dançar. Conclui que "por conseguinte, a Igreja sem o querer, ajudou a sobrevivência dos cultos africanos; a confraria não era evidentemente o candomblé, mas constituía uma forma de solidariedade racial que podia servir-lhe de núcleo e continuar em candomblé com o cair na noite" (Bastide, 1985: 79). As confrarias se reuniam em torno de um santo de cor, e "na dedicação dos fiéis a esse santo havia mais que uma ligação mística, o sentimento de uma espécie de afinidade étnica" (Bastide, 1985:166).

Para Roger Bastide, ao contrário de Gilberto Freyre, não se formou no Brasil um só catolicismo a partir das influências portuguesas, ameríndias e africanas. No caso do contato entre os escravos africanos e a Igreja Católica se formaram

> dois catolicismos distintos, em virtude da distinção de cores, que impedem uma assimilação total do negro à religião do branco. Daí as críticas dos viajantes estrangeiros, principalmente anglo-saxões e protestantes, que declaram que os brasileiros de cor estão desfigurando o cristianismo, dele fazendo uma mistura de cerimônias burlescas e imoralidades. O que é preciso dizer, e que é mais justo, é que traços das civilizações africanas – particularmente de civilizações bantos – passavam, sem que o sacerdote percebesse, ao culto dos santos negros nas congadas (Bastide, 1985:178).

Devido às perseguições da polícia e das milícias, o segredo não era suficiente para a preservação dos calundus e era necessário dissimular ao máximo o caráter africano do culto. Escolhiam-se os santos que mais se aproximavam das divindades verdadeiramente adoradas por estas seitas africanas, mas os cânticos que subiam ao altar iluminado de velas eram dirigidos de fato a Ogum e não a São Jorge, a Omulu e não a São Lázaro. Assim, o ponto de partida para a compreensão do sincretismo religioso para Roger Bastide é o de que "os santos foram, primitivamente, simples máscaras brancas colocadas no rosto negro das divindades ancestrais" (Bastide, 1985: 229). Sua conclusão é a de que "para poder subsistir durante todo o período escravista os deuses negros foram obrigados a se dissimular por trás de um santo ou de uma virgem católica. Esse foi o ponto de partida do casamento entre o cristianismo e a religião africana em que, como em todas as uniões, as duas partes deviam igualmente mudar, de forma profunda, para se adaptar uma à outra" (Bastide, 1985:359). O problema é que este é um casamento visto de uma forma bem tradicional, ou seja, em que, apesar do esforço de adaptação, uma das partes se submete à outra.

Em um momento de grande honestidade intelectual em seu livro, Roger Bastide admite que dedicou grande parte de seu tempo de pesquisa ao que depois concluiu ser um falso problema. Partindo da separação entre o que chama de sincretismo externo – o que acabamos de expor – e um sincretismo interno ou psíquico, a questão que o preocupava era a de descobrir as atitudes afetivas ou mentais que caracterizam a psique do negro quando ele identifica seu vodun ou seu orixá com um santo católico. Quais os sentimentos interiores ou que imagens esse sincretismo subentende. Reconhece ter pensado segundo

a lógica do pensamento ocidental, baseado no princípio da identidade e da não contradição e ter imaginado que a todo sincretismo externo devia corresponder um sincretismo psíquico, quando o negro não percebia as contradições que ele via; que o sincretismo psíquico, se existe, toma formas bastante diferentes do sincretismo externo com o qual, ele havia pensado *a priori*, estava ligado. Reconhece finalmente que é verdade que as questões que propôs incansavelmente aos crentes africanos forçaram alguns de seus interlocutores a racionalizar sua fé; mas sentia ele na maior parte do tempo que suas respostas eram, em sua maioria, ditadas pelo enunciado de suas perguntas, que ele tinha obrigado seus amigos de cor a saírem de sua mentalidade para tomar por um momento a sua própria (Bastide, 1985: 374).

O que nos cabe questionar é se de fato é adequada esta separação entre estes dois sincretismos e, mais ainda, se tudo o que Roger Bastide diz em relação ao que chama de sincretismo psíquico não se aplica também ao outro sincretismo – o que chama de externo. Se o problema da análise não estaria justamente na grande dificuldade em compreender a mistura de crenças religiosas díspares quando partirmos da idéia de que haveria aí uma dissimulação. A nosso ver houve um esforço de racionalização estéril também neste caso.

Para Gilberto Freyre a perspectiva é inteiramente outra. A cristianização do negro no Brasil não foi uma ilusão, distanciando-se, portanto, de qualquer interpretação em termo da religião católica como uma imposição, a qual os negros teriam reagido por meio da dissimulação. A cristianização dos negros foi uma realidade:

> Foi, porém, ao calor da catequese católica – de um catolicismo, é certo, que para atrair os índios já se opulentara de novas cores e até de imitações, pelos padres, das gatimanhas dos pajés – que se amoleceram nos africanos, vindos de ares fetichistas, os traços mais duros e grossos da cultura nativa. A catequese era a primeira fervura que sofria a massa de negros, antes de integrar-se na civilização oficialmente cristã aqui formada com elementos tão diversos. Esses elementos a Igreja quebrou-lhes a força e a dureza, sem destruir-lhes toda a potencialidade (Freyre, 1987: 357).

Houve mistura de religiões. Se referindo a Nina Rodrigues e ao viajante inglês Charles B. Mansfield, que já teriam observado o fenômeno, Gilberto Freyre chama a atenção para o fato de que "os pretos no Brasil, em vez de adotarem os santos Católicos, esquecendo ou abandonando os seus, substituíram

os africanos pelos portugueses, exagerando pontos de semelhança e conservando reminiscências dos africanos. Às vezes quase criando novos santos com elementos das duas tradições religiosas. Uns como santos mestiços, pode-se dizer" (Freyre, 2000: 73).

Em torno da religião desenvolvia-se uma identidade negra que compensava as divisões existentes por origens étnicas e línguas africanas diversas. Essas identidades já começavam a se construir no navio negreiro pelo pertencimento ao mesmo lote de escravos importados; identidades que se afirmavam ao fazerem parte da mesma irmandade católica, em geral Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia ou São Benedito, ou de também pertencerem eventualmente a um grupo de capoeiras. Mas Gilberto Freyre trata de uma identidade particular que ilustra bem a mistura de manifestações religiosas diversas que seria o culto de São Jorge-a-cavalo, ou de Santo Antônio militar, praticado por negros e escravos como disfarce para o culto de Ogum. Um culto que teria certas conotações de movimento secreto de insurreição social. Tal culto se firmou em oposição ao mesmo culto, no caso o de São Jorge-a-cavalo, praticado por militares e brancos econômica e politicamente poderosos nas cidades (Freyre, 2000: 541).

A religião se torna assim um fator fundamental para a formação brasileira, um fator de aproximação, de união, e não de separação, caso o catolicismo dominante à época fosse mais rígido. A religião "tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro, e nunca uma intransponível ou dura barreira. Os próprios padres proclamavam as vantagens de concederem-se aos negros seus folguedos africanos" (Freyre, 1987: 356). No entanto, a liberdade que tinham os escravos de conservar algo de sua religiosidade original não foi completa já que a essa liberdade, "não deixou nunca de corresponder forte pressão moral e doutrinária da Igreja sobre os escravos" (Freyre, 1987: 356).

Influências maometanas no Brasil

Se referindo ao fervor religioso que precedeu a revolta dos malês na Bahia em 1835, Gilberto Freyre nos diz que

> forçosamente o catolicismo no Brasil haveria de se impregnar-se dessa influência maometana como se impregnou da animista e fetichista, dos indígenas e dos negros menos cultos. Encontramos traços de influência maometana nos

> papéis com oração para livrar o corpo da morte e a casa dos ladrões e dos malfeitores; papéis que ainda se costuma atar ao pescoço das pessoas ou grudar às portas e janelas das casas, no interior do Brasil. E é possível que certa predisposição de negros e mestiços para o Protestantismo, inimigo da missa, dos santos, dos rosários com a cruz, se explique pela persistência de remotos preconceitos anticatólicos, de origem maometana (Freyre, 1987: 310-312).

A influência islâmica também foi um elemento de deformação e formação de uma nova cultura e de uma nova religiosidade no Brasil: "o catolicismo das casas-grandes aqui se enriqueceu de influências muçulmanas contra as quais tão impotente foi o padre-capelão quanto o padre-mestre contra as corrupções do português pelos dialetos indígenas e africanos" (Freyre, 1987: 313).

Os contatos entre a África e o Brasil permaneceram não apenas envolvendo o comércio de produtos do Brasil e importação de escravos. Os próprios escravos conseguiam manter algum contato com suas áreas de origem, o que era o caso dos que professavam a religião islâmica:

> Os negros maometanos no Brasil não perderam, uma vez distribuídos pelas senzalas das casas-grandes coloniais, o contato com a África. Não perderam-no aliás os negros fetichistas das áreas de cultura africana mais adiantada. Os Nagô, por exemplo, do reino de Ioruba, deram-se ao luxo de importar, tanto quanto os maometanos, objetos de culto religioso e de culto pessoal. Noz-de-cola, cauris, pano e sabão-da-costa, azeite-de-dendê (Freyre, 1987:313).

A permanência da cultura africana e islâmica no Brasil se revela também no vestuário, que de tão incorporado à cultura de origem africana no Brasil de hoje, e muitas das vezes também de tão estereotipados pelos negócios associados ao turismo, nem notamos as suas origens:

> Na Bahia, no Rio, no Recife, em Minas, o trajo africano, de influência maometana, permaneceu longo tempo entre os pretos. Principalmente entre as pretas doceiras; e entre as vendedoras de aluá. Algumas delas amantes de ricos negociantes portugueses e por eles vestidas de seda e cetim. Cobertas de quimbembeques. De jóias e cordões de ouro. Figas da Guiné contra o mal-olhado. Objetos de culto fálico. Fieiras de miçangas. Colares de búzios. Argolões de ouro atravessados nas orelhas. Ainda hoje se encontram pelas ruas da Bahia negras de doce com seus compridos xales de pano-da-costa. Por cima das mui-

> tas saias de baixo, de linho alvo, a saia nobre, adamascada, de cores vivas. Os peitos gordos, em pé, parecendo querer pular das rendas do cabeção. Tetéia. Figas. Pulseiras. Rodilha ou turbante muçulmano (Freyre, 1987: 313).

As influências árabes ou mouras sobre a cultura e os costumes brasileiros são inúmeras: o ideal de mulher gorda e bonita prevalecente nas gerações coloniais e do mpério; o gosto pelos banhos de gamela; o gosto da água corrente cantando nos jardins das casas-grandes; o hábito das mulheres irem à missa de mantilha, o rosto quase tapado, como as mulheres árabes; o uso de tapetes e esteiras; a arte dos azulejos em igrejas, conventos, residências, banheiros, bicas, chafarizes; a telha mourisca; a janela quadriculada ou em xadrez; a gelosia; o abalcoado; as paredes grossas e o conhecimento de vários quitutes (Freyre, 1987: 220-221).

O caso dos azulejos em igrejas e conventos constitui-se em mais um exemplo de como traços de cultura e de religiosidade existentes entre os árabes são apropriados pelos portugueses e depois se transferem ao Brasil: “os azulejos, de desenhos assexuais entre os maometanos, animaram-se de formas quase afrodisíacas nos claustros dos conventos e nos rodapés das sacristias. De figuras nuas. De meninozinhos-Deus em que as freiras adoraram muitas vezes o deus pagão do amor de preferência ao Nazareno triste e cheio de feridas que morreu na Cruz” (Freyre, 1987: 224).

Presença da religião no Brasil

SOBRE A IMPORTÂNCIA DA RELIGIÃO no cotidiano das pessoas, nos diz Luiz Mott:

> No Brasil colonial, seguindo o costume português, desde o despertar o cristão se via rodeado de lembranças do Reino dos Céus. Na parede contígua à cama, havia sempre algum símbolo visível da fé cristã: um quadrinho ou caixilho com gravura do santo anjo da guarda ou do santo onomástico; uma pequena concha com água benta; o rosário dependurado na própria cabeceira da cama. Antes de levantar-se da cama, da esteira ou da rede, todo o cristão devia fazer imediatamente o sinal-da-cruz completo, recitando a jaculatória: “Pelo sinal da santa cruz, livrai-nos Deus nosso Senhor, dos nossos inimigos. Em nome do Padre, do Filho e do Espírito Santo, amém”. Os mais devotos, ajoelhados no chão, recitavam quando menos o bê-á-bá do devocionário popular: a ave-

> maria, o pai nosso, o credo e a salve-rainha. Orações que via de regra todos sabiam de cor, inclusive os suspeitos ou convencidos de heterodoxias atinentes à Santa Inquisição, pois ao serem inquiridos nos cárceres secretos do Santo Ofício, um dos primeiros "exames" a que submetiam todos os presidiários era recitar as citadas orações, acrescidas dos dez mandamentos da Lei de Deus e dos cinco preceitos da Lei da Igreja. A quase totalidade dos colonos do Brasil presos pela Inquisição de Lisboa desincubiram-se perfeitamente de tal prova, resvalando contudo, alguns poucos, sobretudo nos mandamentos da Lei da Igreja (Mott, 1997: 164).

Se referindo à posturas municipais do início do século XIX, que proibiam senhores de sobrados surrarem seus escravos depois que o sino da Igreja batesse nove horas da noite, Gilberto Freyre nos lembra da importância dos sinos das Igrejas na vida doméstica e pública das cidades brasileiras daquela época: "o sino da Igreja batia nove horas da noite; acordava o burguês para o banho de rio; batia meio-dia; batia ave-maria; anunciava incêndio – algum sobrado grande e velho se queimando; anunciava missa, enterro, casamento" (Freyre, 2000: 15).

Para compreendermos a importância da religião, e particularmente da religião católica, na formação brasileira, necessariamente temos que nos deter no estudo das irmandades, seja de brancos, de pardos ou de negros: "o estudo minucioso da composição social e, quanto possível, étnica, das nossas irmandades, é dos que mais contribuem para o esclarecimento das condições de raça, classe e região que, tomadas em conjunto – nunca isolada umas das outras – caracterizam a formação brasileira" (Freyre, 2000: 409).

No início do século XIX, depois da expulsão dos jesuítas em meados do século XVIII, e com a instituição do padroado, no qual bispos e sacerdotes encarregados das paróquias eram nomeados pelo rei, "pode-se dizer que a Igreja era, no Brasil, uma organização de leigos. Mais do que as paróquias, eram as irmandades e as ordens terceiras que constituíam o núcleo da prática religiosa organizada" (Hauck, 1980: 13). Podemos falar também de uma espécie de dualidade do catolicismo brasileiro, um institucionalizado e oficial e outro, de devoção pessoal e familiar, ou ainda, um da teologia e outro da vida (Hauck, 1980: 17).

Não podemos nos esquecer da estreita ligação entre Estado e Igreja no Brasil. Sendo a religião católica considerada religião oficial do Estado, ser católico era condição para o exercício de inúmeros direitos civis. Ainda no século XIX, não havia registro civil, casamento civil e cemitérios secularizados. O ensino e magistério superior, os cargos públicos e a representação nacional

não eram acessíveis para os que não eram católicos. Mesmo que o Estado não fosse muito rigoroso na observação desse preceito, dada a união entre a Igreja e Estado e o caráter oficial do catolicismo, eram muitas as dificuldades práticas na vida pública para quem não o assumisse. Temos assim uma explicação adicional para a existência de um catolicismo muito pouco ortodoxo e mesmo relasso no Brasil a ponto de podermos mesmo nos questionar sobre até que ponto este catolicismo não era de fato uma forma de deísmo, ou seja, uma crença num Deus onipresente, mas não revelado.

As festas nas cidades do Brasil colonial e imperial sempre estavam associadas a motivos religiosos. Nas procissões desfilavam as irmandades, as confrarias, as Ordens Terceiras, pelas ruas preparadas com areia e folhas; banda de música, penitentes nus da cintura para cima, ferindo-se com cacos de vidros; os andores dos santos e das santas, o governador, o bispo, os altos funcionários, os militares com as dragonas reluzindo; algumas senhoras vestidas à última moda e outras nem tanto. Às vezes acontecia de aparecerem pessoas navalhadas por capoeiras. As festas de pátio de igreja e as procissões de rua eram também ocasiões de namoro. Concluindo essa descrição das festas religiosas brasileiras, Gilberto Freyre nos diz que, "depois de dias tristíssimos, representação de cenas da Paixão, sermão em voz tremida, gente chorando alto com pena de Nosso Senhor, mulheres de preto, homens de luto fechado, a semana santa terminava em ceias alegres de peixe, de fritada de caranguejo, de caruru, de vatapá, cioba cozida com pirão" (Freyre, 2000:74).

A importância das festas religiosas no Brasil é muito bem descrita por Célia M. Borges ao tratar da festa do Rosário, promovida pelas irmandades do Rosário nas Minas Gerais do século XVIII:

> Entrar para a Irmandade terá sido o sonho de muitos negros. Agruparem-se pra cantar e dançar era uma forma de reconstruir sociabilidades e um resgate de sua soberania sobre seu corpo, gestos e voz, expressão limitada de uma precária liberdade. Através da linguagem corporal estabelecia-se a comunicação entre os grupos. Nos dias de festividade, as roupas eram outras, a comida abundante. Era a grande festa da comunidade negra, legalmente constituída, em que era possível ao homem negro participar de um teatro e poder usufruir de uma experiência religiosa, dando um novo sentido à sua vida. O desejo, consciente ou inconsciente, de criar laços afetivos e a busca de proteção atraiu os negros para a organização religiosa. Motivos de ordem existencial, política e econômica, impulsionaram os confrades do Rosário para buscar a solida-

> riedade do grupo fraternal. Solidariedade consagrada na festa e que adquiria força por ser intensamente vivida pelos irmãos, que ali celebravam sua fraternidade. É isso que explica sua permanência até hoje em muitas cidades mineiras (Borges, 2005:197).

No entanto, não só de festas se fazia a religiosidade dos brasileiros. Havia também a dor das perdas e, nesse aspecto, o catolicismo adquiria tonalidades pré-cristãs através de uma reverência toda particular aos mortos:

> Abaixo dos santos e acima dos vivos ficavam, na hierarquia patriarcal, os mortos, governando e vigiando o mais possível a vida dos filhos, netos e bisnetos. Em muita casa-grande conservam-se seus retratos no santuário, entre as imagens dos santos, com direito à mesma luz votiva de lamparina de azeite e às mesmas flores devotas. Também se conservavam às vezes as tranças das senhoras, os cachos dos meninos que morriam anjos. Um culto doméstico dos mortos que lembra o dos antigos gregos e romanos (Freyre, 1987: lxix).

Segundo Gilberto Freyre, Oliveira Lima, uma das pessoas de sua época que ele mais admirava, declarou em uma ocasião que, na falta de um ideal religioso mais ardente ou de uma fé mais fervorosa, e dada a importância do catolicismo no Brasil, se considerava um católico histórico, uma espécie de opção católica por nacionalismo (Freyre, 1987:73). Para o próprio Oliveira Lima ele era um "católico cultural" ou uma pessoa de cultura católica e que seguia o catolicismo porque esta foi a religião de seus pais, porque ela correspondia ao seu ideal religioso e porque a via brilhar na história do Brasil (Chacon, 1993: 46). Já é o momento de nos interrogarmos sobre as crenças do próprio Freyre.

A religião de Gilberto Freyre

Pensamento e obra são indissociáveis da experiência pessoal de vida e Gilberto Freyre não é uma exceção. Tendo a religião uma grande importância em sua obra, a ponto de entendermos que ele a considerava como intimamente ligada à própria cultura vivida por um povo, certamente a religião também deve ter sido decisiva pelo menos em alguns momentos de sua vida. Não estamos nos referindo à religião enquanto devoção e sim enquanto uma relação com o sagrado, com o espiritual e às suas diferentes formas de manifestação na vida cotidiana.

Apesar dessa importância da religião no pensamento de Freyre, não entendemos que o mesmo seja marcado por algum misticismo em especial. A religião é importante em sua obra porque no cotidiano das pessoas ela aparece desde o nascimento até a morte e o cotidiano, nas suas múltiplas formas, é mais importante que as instituições. A vivência religiosa tem mais interesse para Freyre que a própria religião ou que a Igreja. Mesmo considerando o reconhecimento de seus "pendores para a mística" e de suas "inclinações tolstoyanas" para o que chama de "ternura cristã" (Freyre, 1987b: 298), entendemos que Gilberto Freyre não era ele mesmo um místico. Muito menos, é claro, pode ser ele caracterizado como um materialista. Estamos de acordo com Elide R. Bastos quando vê o pensamento de Freyre mais marcado por um tradicionalismo secularizador do que pelo misticismo (Bastos, 2003: 112), devido a seu distanciamento das religiões oficiais e das formas ortodoxas de devoção, juntamente com sua valorização das tradições vividas.

Gilberto Freyre nasceu em 15 de março de 1900 e foi batizado na Capela de Nossa Senhora dos Aflitos no bairro recifense do mesmo nome, próxima à casa de seus pais. Aos oito anos de idade ingressou no Colégio Americano Gilreath, depois chamado Colégio Americano Batista, em Recife. Em setembro de 1917 Gilberto Freyre se converteu e foi batizado na Primeira Igreja Batista do Recife. O próprio Gilberto Freyre define sua mãe, Francisca Teixeira de Mello Freyre como "uma suave [católica] ortodoxa, suave e firme". Seu pai, Alfredo Alves da Silva Freyre, era um maçon liberal, anticlerical e antijesuíta, mas manteve-se sempre respeitoso em relação ao catolicismo ao qual voltou ao final da vida, confessando-se em latim. Atuou como advogado do Colégio Americano Batista e professor no mesmo colégio de 1907 a 1934. Relatórios internos da missão batista do Sul dos Estados Unidos no Nordeste do Brasil apresentam a mãe de Gilberto Freyre com uma católica fanática e o pai, de início como um crente sincero, embora não batizado, mas depois como um incrédulo. A partir dessas estreitas ligações de seu pai com os missionários batistas, em 1918, Gilberto Freyre embarga para os Estados Unidos para estudar em Baylor, no Texas, com bolsa da Igreja Batista, complementada com recursos de seu pai (Chacon, 1993: 33, 42, 43).

Segundo Edson Nery da Fonseca, Gilberto Freyre sempre se definiu como "acatólico cheio de admiração pela Igreja" (Fonseca, 2003: 29). Muito conhecido é o relato de uma cerimônia religiosa evangélica que Gilberto Freyre presenciou nos Estados Unidos que não lhe agradou nem um pouco. Com dezessete anos Gilberto Freyre havia se convertido ao protestantismo, mas quando de uma visita ao estado de Kentucky, em 1918, a convite de uma congregação pro-

testante fundamentalista ligada aos professores de sua escola batista no Recife, ele começou a se desencantar com o protestantismo. Ele ficou chocado com a histeria revelada em um culto que presenciou. Ao ver gritos e desmaios naquele culto, Freyre se diz horrorizado com esta tremenda exibição de histeria religiosa e à pergunta que faz a si mesmo a respeito de onde começa a histeria e termina a religiosidade, responde que é impossível saber-se, pois a aparente histeria pode ser religiosidade digna de respeito (Freyre, 1975: 25). Curiosamente, em 1927 Freyre visita um xangô em Recife e presencia uma histeria parecida, com gritos, saltos e pulos de possessos, que lhe lembraram o que presenciara no Kentucky em 1918 e que o fazem lamentar não ter observado com mais simpatia aquele êxtase religioso porque poderia assim comparar o que viu entre os brancos norte-americanos com o que via entre os negros e mulatos do Recife. Sua conclusão é de que tratava de "religiosidade, sem dúvida, num e noutro caso, a despeito de alguma histeria. Porém religiosidade autêntica. E bonito os cantos. Bonitas as danças. Nenhuma canalhice. Mais doçura nas vozes e danças afro-brasileiras" (Freyre, 1975: 210). De qualquer modo, já em 1919, Freyre nos revela que desde sua chegada aos Estados Unidos – um ano antes – vinha perdendo o respeito por seu cristianismo evangélico (Freyre, 1975: 32). Entre estes dois momentos da biografia de Freyre, o que observamos é a passagem de uma crença religiosa ainda pouco firme em suas convicções de adolescente à uma relação de interesse pela religião marcada pela empatia, pela valorização de sua vivência em um sentido estético e pela curiosidade de pesquisador.

O elogio que faz Freyre do catolicismo e de outras formas de religiosidade está sempre marcado pelo antiascetismo, pela informalidade e pela espontaneidade. Uma religião que os mais ortodoxos podem considerar excessivamente humana e cujo exemplo maior, no caso do catolicismo, é o rebaixamento dos santos ao nível dos fiéis, os quais tomam em relação a esses santos grandes liberdades. A seriedade e a tristeza aparecem muito pouco como marcas de religiosidade na obra de Freyre. Um catolicismo solto e semi-herético talvez não fosse propriamente a religião ou a crença de Gilberto Freyre, mas por tal catolicismo ele possuía grandes simpatias. Nos termos de Ricardo B. Araújo, "o máximo que conseguimos perceber, portanto, foi que Gilberto era um adepto das 'paixões do espírito', descartando ou pelo menos diminuindo a importância das alternativas que traziam consigo uma visão mais disciplinada e sublime do catolicismo" (Araújo, 1994: 79).

Gilberto Freyre também se dizia um grande admirador da vida e da obra do cardeal Newman. John Henry Newman (1801-1890) foi um bispo anglicano inglês convertido ao catolicismo em 1845, posteriormente nomeado car-

deal pelo papa Leão XIII em 1879. Freyre devia se identificar com o cardeal Newman, não só nas suas idéias, que eram de um cristianismo mais puro, mas também porque devia se sentir como que reconvertido ao catolicismo. Em 1924 declara que vinha relendo Pater (Walter H. Pater, 1839-1894) e Newman, acrescentando que possuía um retrato do cardeal em seu quarto (Freyre, 1975: 135).

Em seu diário Gilberto Freyre nos narra uma visita a Chartres e à sua catedral em 1922 e nos mostra muito bem sua relação especial com a religião católica:

> Chartres – que já visitei várias vezes – quase me persuade a ser Católico-Romano: Católico-Romano de corpo inteiro e de alma inteira. Encontro na velha catedral um repouso – para o espírito? para o corpo? para os dois? – que deve ser ainda maior quando um indivíduo se torna todo, ou de todo, da Igreja. Não é o meu caso: sou ainda meio da Igreja, meio do Mundo. Talvez me conserve para sempre este híbrido: meio da Igreja e meio do mundo (Freyre, 1975:117).

Quando participava do I Congresso Pan-americano de Jornalistas nos Estados Unidos, em Washington, representando o Diário de Pernambuco, Gilberto Freyre escreve a Oliveira Lima, em 16 de maio de 1926, enquanto esperava um casal de amigos para o almoço. Diz na carta que aproveitava o tempo livre para escrever e que este tempo livre foi obtido a um custo que ele lamentava já que havia perdido o horário da missa e a oportunidade de ouvir o coro da igreja. Declara que seu pesar se dava em parte por devoção e em parte pela beleza da música do coro. Diz que adorava música de igreja, a boa música de igreja e, sobretudo, o canto gregoriano (*Em família*, 2005:206). Em outra carta ao mesmo Oliveira Lima, de janeiro de 1921, quando se encontrava realizando seus estudos nos Estados Unidos, Freyre relata sua visita ao minarete do Woolworth Burilding na cidade de Nova York e diz que aquela não era uma terra de gigantes, como alguns diziam, e que, ao contrário, ali do alto, Nova York parecia uma cidadezinha de brinquedo e que aos olhos de Deus, de Sua morada, a cidade deve parecer menor ainda, 'talvez pouco mais que um pontinho negro, no azul da distância' (*Em família*, 2005: 237). A religião aparece nesses depoimentos de Freyre como mais uma de suas experiências sensíveis, como, aliás, sempre ocorre em se tratando de Freyre. A religião aqui aparece não exatamente como manifestação de fé e sim como algo que faz parte dos prazeres e da forma de Freyre perceber as coisas da vida, uma vida e um tempo aos quais ele estava sempre atento.

Em 1925 Gilberto Freyre dizia que não acreditava nas Escrituras como

expressão absoluta do próprio juízo de Deus e acrescentava sua inclinação a acreditar mais na palavra da Igreja que na das Escrituras, embora na verdade não acreditasse plenamente em nenhuma das duas (Freyre, 1975:169). Em 1928 voltava a registrar em seu diário, a propósito de uma aventura amorosa com uma garota de 18 anos (ele tinha vinte e oito), uma sensação de pecado e, ao mesmo tempo, também a certeza da saudade dessa aventura e desse pecado, que teria no futuro. Declara finalmente que era uma sensação muito estranha quando experimentada por alguém como ele que "crê em Deus e namora – de longe, sempre de longe – com a Igreja. Com a Igreja de Santo Agostinho e não com a de São Tomás" (Freyre, 1975: 224).

Ainda em seu diário Gilberto Freyre registra, em 1923, que às vezes sentia uma certa angústia, uma sensação do nada, um pavor tal da morte que só seus restos de fé e a permanente confiança na teologia de Pascal o defendiam daquela agonia. Relata também um almoço na Casa Agra – uma funerária – coisa que seu pai também fazia por ser os Agra amigos da família, almoço do qual saiu tocado por esta angústia da morte, "sem o à-vontade dos dias de menino". Mas para se livrar dessa idéia de morte, desta vez ele não recorreu à teologia de Pascal: "como, entretanto somos todos uns paradoxais, ao voltar ontem da cidade fui direto a um livro de contos de Edgar Allan Poe. E, relendo uma de suas histórias mais sinistras como que sublimei o medo cru, áspero, real da morte que eu trazia do almoço na Casa Agra. Como que apliquei ao meu mal a homeopatia" (Freyre, 1975:129). Curiosa esta associação, a teologia de Pascal representava um remédio mais tradicional, e da alopatia, para suas angústias, enquanto o suspense de Allan Poe era o remédio alternativo, da homeopatia. Somos de fato todos uns paradoxais e Freyre nunca pretendeu ser o menor deles.

No prefácio de seu diário, que Gilberto Freyre via como um diário íntimo ou como um substituto de um confessor católico ou de um psicanalista profissional, ele revela que nunca havia se confessado com padre e esta revelação é feita em 1975 (Freyre, 1975: ix), quando ele já estava com 75 anos. Mas o próprio Freyre mudou de idéia e, quando de seu falecimento, em 18 de julho de 1987, segundo Vamireh Chacon (1993: 305), se confessou e recebeu a extrema unção do Abade do Mosteiro de São Bento de Olinda, Dom Basílio Penido. A Igreja, que dizia admirar e namorar de longe, foi por ele desejada mais próxima naquele seu último momento, o que de forma alguma pode ser considerada uma atitude contraditória já que ele sempre disse acreditar em Deus.

Referências

ARAÚJO, Ricardo B. *Guerra e paz*: *Casa-grande e senzala* e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Trad. de Maria Eloísa Capellato e Olívia Kräenbühl. 2 ed. São Paulo: Pioneira, 1985.

BASTOS, Elide R. *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*: entre Dom Quixote e Alonso El Bueno. Bauru, SP: Edusc, 2003.

BORGES, Célia M. *Escravos e libertos nas irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora/RJ: Editora da UFJF, 2005.

CHACON, Vamireh. *Gilberto Freyre, uma biografia intelectual*. Recife / São Paulo: Ed. Massangana / Companhia Editora Nacional, 1993.

Ângela C. Gomes (Org.). *Em família*: a correspondência de Gilberto Freyre e Oliveira Lima. Campinas: Mercado de Letras, 2005.

FONSECA, Edson N. Recepção de *Casa-grande & senzala* no Recife nos anos 30 e 40. In: Ethel V. Kosminsky, Claude Lépine e Fernanda A. Peixoto (Org.). *Gilberto Freyre em quatro tempos*.. Bauru, SP: Edusc, 2003..

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 12 ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____. *Casa-grande e senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 25 ed.. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

_____. *Vida, forma e cor*. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 1987b.

_____. *Tempo morto e outros tempos*: trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade, 1915-1930. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

_____. *A propósito de frades*. Salvador: Publicações da Universidade da Bahia, 1959.

HAUCK, João F. A Igreja na emancipação (1808-1840). In: ____. *História da Igreja no Brasil*: ensaio de interpretação a partir do povo, tomo II/2, segunda época – A Igreja no Brasil do século XIX. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980, p. 7-139.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o culundu. In: Souza, Laura M. (Org). *História da vida privada no Brasil*, tomo 1: cotidiano e vida privada na América portuguesa.. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Notas

* Artigo submetido à avaliação em 21 de maio de 2009 e aprovado para publicação em 13 de junho de 2009.